51e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 1 9519 4 JANVIER 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

MES VŒUX DE BONNE ANNÉE

Peut-être aurait-on désiré me voir écrire, à la première page de ce tome LI de l'*Ami du Clergé*, un article pompeux où je me serais penché avec complaisance sur le passé de la Revue et où j'aurais superbement dessiné de beaux plans d'avenir.

Mais, sincèrement, à quoi bon ?

Le passé demeure ce qu'il a été.

L'avenir : qui donc aurait la témérité de se le promettre ?

Il suffit de bien vivre le présent, chaque jour.

C'est pourquoi :

A mes dévoués collaborateurs, qui ont fait et font le succès de l'*Ami*,

A tous nos abonnés, aux anciens toujours fidèles et aux nouveaux venus,

Je veux simplement, mais de toute mon âme, dire mes vœux en me servant de la formule de S. Paul, qui convient si bien à des prêtres : « *Labora sicut bonus miles Christi Jesu.* »

Langres, le 30 décembre 1933.

A. ROZIER.

Chronique de Théologie

SOMMAIRE

I. DIEU. — 1. P. SERTILLANGES, *Dieu ou rien.* Deux vol. in-12 de 258 et 218 p., 24 f. Paris, Flammarion. — 2. L. BRAUN, *Die Persönlichkeit Gottes,* tome II. In-8 de 210 p., 20 f. Colmar, Société Alsatia.

II. L'EGLISE. — 3. P. LIPPERT, *L'Eglise du Christ,* trad. de l'allemand par R. JOLIVET. In-8 de 300 p., 20 f. Lyon et Paris, Vitte.

III. LE VERBE INCARNÉ. — 4. E. DUMONTET, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-Age.* In-16 de 218 p., avec 12 gravures hors texte, 36 f. Paris, Beauchesne. — 5. H. PLATEAU, *Le Sacrifice exemplaire.* In-12 de 94 p., 6 f. Paris, Paillard. — 6. Léon LELOIR, *La Médiation mariale dans la théologie contemporaine.* In-8 de 152 p., 12 f. Paris et Bruges, Beyaert.

IV. SAINT AUGUSTIN. — 7. Ch. BOYER, S. J., *Essais sur la doctrine de S. Augustin.* In-8 de VIII-304 p., 36 f. Paris, Beauchesne. — 8. Jean RIVIÈRE, *Le Dogme de la Rédemption chez S. Augustin* (3e édition). In-8 de XIV-422 p., 30 f. Paris, Gabalda.

V. MANUELS ET TRAITÉS DIDACTIQUES. — 9. C. BOYER, S. J., *Tractatus de Deo Creante et Elevante.* In-8 de 545 p. Université Grégorienne, Rome. — 10. I. FILOGRASSI, S. J., *De Eucharistia, Quæstiones selectæ.* In-8 de 324 p. Ibid. — 11. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* tomus II. In-8 de 826 p., 40 f. Paris, Letouzey. — 12. S. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie.* In-12 de 274 p., 15 f. Paris, Alcan. — 13. F. DIEKAMP, *Theologiæ Dogmaticæ Manuale,* tr. lat. d'A.-M. Hoffmann, O. P., t. I. In-8 de XIV-412 p., 25 f. Paris, Desclée.

VI. TEXTES. — 14. S. THOMÆ AQUINATIS, *Scriptum super Sententiis,* tomus III. In-8 de XVI-1360 p., 80 f. Paris, Lethielleux. — 15. *Florilegium Patristicum,* Bonn, Hanstein, fasc. XXXI-XXXVI (voir le détail dans la Chronique). — 16. Pontificia Universitas Gregoriana, *Textus et documenta,* Series theologica (voir le détail dans la Chronique).

I. — DIEU

1. — Le nouvel ouvrage du P. Sertillanges, *Dieu ou rien,* mérite attention et sympathie. Dans l'*Avant-Propos,* l'auteur expose son intention. La société actuelle présente deux tendances bien caractérisées. Un groupe, de plus en plus, s'enfonce dans la négation de Dieu ; or, ces « athées » ne s'aperçoivent pas que les valeurs substituées à Dieu par une imprudente critique ramènent à Dieu, sous peine d'incohérence et de proche déception. Une autre fraction de l'opinion, se rendant compte des erreurs d'hier et des nécessités de toujours, place le monde moral et le monde intellectuel sur son antique et véritable pivot. L'intention de *Dieu ou rien* « est de justifier ce dernier parti, de montrer aux négateurs, s'ils veulent bien écouter une parole cordiale, l'erreur qu'ils commettent et la contradiction où ils tombent : erreur, si tout ce qui suit leur semble avoir quelque poids; contradiction si, pour remplacer Dieu, ils proposent des valeurs que nous vénérons ensemble, mais qui appellent inévitablement cela même qu'ils prétendent écarter » (p. 6).

Dieu ou rien : c'est ce que suggère une confrontation entre la notion de Dieu et les faits que tout le monde est tenu d'admettre. Sans Dieu, rien ne tient plus de ce que nous constatons ; rien de ce qui nous fait vivre selon l'esprit, rien de ce à quoi nous attachons du prix dans notre pensée et dans notre conscience, rien de ce que nous attendons de la vie et prétendons y trouver. Et ce Dieu, sans qui rien ne s'explique et ne subsiste, n'est

pas un Dieu quelconque. Il s'agit du Dieu personnel, principe transcendant et pensant de toutes choses, personnalité morale souveraine, dont l'existence nous impose des attitudes et des sentiments religieux à son égard.

Voilà le thème général. La réalisation de ce thème consiste en un exposé nouveau, solide et convaincant des preuves physiques, psychologiques et morales de l'existence de Dieu. L'auteur, certes, n'ignore pas les preuves métaphysiques ; aussi, dès le début de son ouvrage, esquisse-t-il l'argument de la cause première et du premier moteur. Mais les lecteurs auxquels il s'adresse manifesteraient sans doute une certaine répugnance à aborder le problème de Dieu sous cet aspect métaphysique. Aussi bien d'excellentes preuves peuvent être tirées des autres aspects du monde, aspects plus saisissables pour la majorité des hommes. Et le P. Sertillanges aura rendu grand service à la philosophie et à la théologie chrétiennes en montrant sous quelles formes ces arguments, auxquels elles assignaient un rang inférieur, peuvent conclure efficacement.

Tout d'abord l'argument *théologique,* traditionnel entre tous, mais ici rajeuni au contact des systèmes modernes sur l'évolution, matérialisme évolutionniste et « évolution créatrice. » Mais, de quelque façon légitime qu'on interprète la nature et qu'on décrive son travail, l'esprit s'y manifeste par l'évidence d'une finalité que le déterminisme tout le premier présuppose. Une heureuse citation de Sir James Jeans indique exactement le point où les savants sont arrivés :

« Aujourd'hui, écrit-il, on est généralement d'accord — et du côté physique de la science cet accord est presque unanime — pour penser que le courant de la connaissance se dirige vers une réalité non mécanique. L'univers commence à ressembler davantage à une grande pensée qu'à une grande machine. L'esprit n'apparaît plus comme un intrus accidentel dans le royaume de la matière ; nous commençons à soupçonner que nous devons plutôt le saluer comme le créateur et le gouverneur du royaume de la matière [1]. »

Mais cet Esprit est-il immanent ou transcendant, inconscient ou conscient ? L'auteur, contre le panthéisme évolutionniste, — grand rêve, mais qui n'est qu'un rêve, — démontre la transcendance de Dieu et son « idéalité » consciente. Le mot est bien venu, car il exprime parfaitement la nature des « idées » que nous prêtons à Dieu. Il n'y a en Dieu, à proprement parler, ni préconceptions, ni conceptions, ni pensées, ni modèles que la nature doit imiter et que nous pourrions en extraire. Dieu *est :* il n'a pas de plans ; il est *Lui,* que la nature imite en mille formes dont la diversité n'est qu'en elle. Les plans ne sont qu'en nous : *il y a des participations multiformes de la pleine idéalité divine.* Les hypothèses évolutionnistes les plus radicales ne changeraient rien à ces conclusions : « L'ordre du monde est un effet qui exige une cause propre ; c'est un reflet qui exige son foyer, une dérivation qui exige sa source » (p. 100).

Cet argument de la finalité prend une force nouvelle quand on le considère par rapport aux *origines humaines.* L'humanité étant située, dans l'histoire du monde, en continuité avec tout ce qui précède, l'accompagne et la suivra, son éclosion sur terre jette un jour nouveau sur la finalité naturelle, qui postule une cause première intelligente. L'activité humaine tout entière, en effet, répond « à ce besoin d'élargissement, à cet impérialisme incoercible qui fait le fond de la vie. Si donc l'activité humaine est finaliste, c'est que la finalité est une loi biologique, une loi naturelle, une loi générale du monde » (p. 115). Bien plus, l'homme se révèle comme une intelligence, créant des œuvres à la ressemblance des œuvres naturelles qu'il a observées. Cette intelligence, imitant la nature, nous montre qu'une intelligence supérieure domine et dirige l'œuvre de la nature. Ainsi l'homme est témoin de l'Esprit dans la nature générale. Mais l'homme est vie aussi, et sa vie se distingue par la pensée des autres vies qu'on peut constater dans le monde. Il lui faut, pour réaliser l'humanité dans toute la richesse de ses caractères propres, le composé d'âme et de corps ; le corps, doué de pouvoirs réceptifs, fragment lui-même du monde, recevant le monde en soi sous la forme de l'expérience ; l'âme saisissant les images ainsi données et les transformant en idées pour permettre notre accès à l'universel. Or, ce passage de la matière animée à l'esprit qui l'anime est naturellement inconcevable : « Dût-on adhérer à un évolutionnisme intégral en ce qui concerne la vie sur la terre, on ne peut admettre, quand l'homme survient, une simple *transformation,* c'est-à-dire un simple changement de forme biologique. Il y faut un apport nouveau venant du monde de l'esprit, venant de cette Source à la fois immanente et transcendante déjà requise pour les reflets d'esprit, les participations d'esprit que nous avons reconnus dans les choses » (p. 141). Ici encore, Dieu fournit la seule explication à laquelle puisse s'arrêter la pensée sans se heurter à l'impossible...

La même démonstration se renforce encore dans la considération de *la pensée* elle-même, acte produit par la faculté humaine de pensée, et qui se traduit, dans le jugement, par la vérité. Et la première constatation à laquelle il faut s'arrêter, c'est que « cette vérité est d'une certaine manière indépendante des choses mêmes, puisqu'elle ne périt pas avec elles et pas davantage avec l'esprit qui conçoit » (p. 152). Or, ici-bas, toute vie se ressent du triple aspect que prend la vérité : connaissance, amour, création (œuvres conçues et réalisées). Et cette vérité mène à Dieu. La théorie matérialiste de la vérité qui, dans l'ordre de causalité, fait sortir le rationnel de l'irrationnel, sans expliquer le moins du monde cette transformation, aboutit à une contradiction. La vérité une, l'unité du savoir, — car, pour exis-

[1] *Le Mystérieux Univers,* trad. Billaudel et Rossignol, p. 166 (Paris, 1931, Herman et C^ie^).

ter définitivement il faut que vérité et savoir soient réduits à l'unité, sans quoi il n'y a qu'attente, — exigent un Premier Principe, une Vérité source de toutes les autres, plénitude de vérité *objective* et donc d'existence. Ici encore, la Vérité première objective, c'est Celui qui est.

Au terme de cette démonstration éclate toute l'opposition qui sépare le Dieu du panthéisme du Dieu de la philosophie correcte :

« Le Dieu du panthéisme idéaliste n'en est pas un ; c'est une idole intellectuelle ; car si, dans cette doctrine, on reconnaît la nécessité de résoudre l'un dans l'autre, de ramener l'un à l'autre le relatif et l'absolu, en vue de l'unité de la pensée et de l'être, on opère cette résolution à rebours. C'est l'absolu qu'on ne craint pas de placer sous la dépendance du relatif, auquel seul on prête et réalité et conscience, le chargeant de penser l'absolu, c'est-à-dire de le créer, par un total renversement des rôles.

« Dans un déisme correct, c'est Dieu, le premier, qui pense le monde, et non pas le monde qui pense Dieu ; c'est Dieu qui fournit l'être au monde et non pas le monde à Dieu. Ce qui ne se suffit pas est suspendu, sans d'ailleurs s'y confondre, à ce qui seul suffit et se suffit. Le nécessaire porte le contingent. L'éternité immuable fonde le temps qui fuit. L'Etre manifesté dans le cosmos se retrouve, mieux qu'en soi-même, dans l'Etre Premier qui est sa source » (p. 190-191).

La preuve de l'existence de Dieu par *l'ordre moral* est l'une des plus délicates à exposer correctement. Pour le P. Sertillanges, l'obligation morale ne présuppose pas la connaissance de Dieu, mais l'inclut. L'ordre moral existe dans l'univers : « Nous sommes *nous ;* mais nous appartenons aussi à un vaste ensemble, auquel nous comprenons que nous ne pouvons résister sans provoquer une coupure, une rupture d'équilibre, une soustraction de force, un appauvrissement à la fois pour ce milieu qui attend notre adhésion et pour nous-mêmes qui en devons tirer tout » (p. 196). Voilà ce que signifie l'obligation qui s'attache au bien. Et donc « l'obligation morale ne vient pas du dehors ». A titre immédiat tout au moins, reprend l'auteur aussitôt, car « c'est une nature des choses qui la déclare, et qui la déclare en nous, par le sentiment que nous avons de nous et de nos liens » *(ibid.)*. De là à remonter à Dieu, en éliminant les fausses interprétations du bien et le déterminisme moral, il n'y a qu'un pas. Le Dieu qu'il faut à la conscience est un Dieu qui parle pour elle, un Dieu conscient comme elle et plus qu'elle. Sans ce Dieu, tout s'évanouit de ce que nous pouvions placer d'autorité dans la conscience humaine. Qui nie Dieu, ruine l'ordre moral, dont il exclut le principe [1].

En s'attachant à démontrer Dieu par *le désir humain,* le P. Sertillanges utilise la preuve psychologique, dont il rappelle le double aspect : le *vouloir-vivre* et l'*appétit du bonheur*. « Il faut un éternel à la base de notre vie d'âme » et c'est en Dieu seul « que le vouloir-vivre humain trouve à se rassurer » (t. II, p. 24 26). De même, le désir du bonheur, l'infini de ce désir, ne peuvent être satisfaits en nous par aucune combinaison vitale. Le désir du bonheur, l'infini du désir doivent-ils se conclure dans le simple état de rêve ou dans la réalité ? Toute la question est là. Or, ce désir *naturel* — qu'il soit un jour réalisé ou non — existe et ne peut se comprendre, si l'Idéal auquel il se réfère n'existe pas.

Dans l'exposé de cette dernière preuve, l'auteur n'a rien apporté de bien nouveau. Il est plus intéressant de le suivre dans la preuve suivante, tirée de l'*ordre social.* Le *fait social,* d'ordre naturel, nous oblige à chercher son explication dans la Cause même qui rend raison de la nature et de ses évolutions : « Raisonnable, l'évolution sociale appelle une Raison, qui n'est fournie par rien de ce qu'offre l'expérience ; ni par les hasards extérieurs ou intérieurs, qui sont d'autre nature ; ni par la raison humaine, qui agit à un plan inférieur, qui au surplus est elle-même un dérivé de la nature générale, de l'Etre proposé à nos explications » (p. 80). — Le *lien social,* qui unit les citoyens entre eux et se traduit par leur amitié, leur fraternité, sous la direction de l'autorité du pouvoir, nous oblige également à remonter à Dieu. D'où vient le pouvoir ? Evolution ? Contrat social ? Origine divine ? Seule, cette troisième hypothèse permet au pouvoir d'acquérir toute sa force et de s'accorder avec les principes d'ordre moral qui doivent régir l'humanité. — Enfin, la *finalité sociale* orientant la communauté vers le bien commun doit reposer sur la croyance en Dieu, sans quoi, le faux air d'infini que se donne la société une fois percé à jour, quel attrait nous offrira-t-elle ? Et sur quoi reposerait l'obligation de la loi ? Cette vérité est plus contraignante encore dans l'état de démocratie :

« Pour que ce régime soit viable, il faut que ceux qui aspirent à partager les droits souverains acceptent le fardeau des vertus souveraines, puisqu'ils en devront exercer les devoirs. Tous les grands politiques l'ont reconnu : le régime démocratique, et le régime républicain qui en est la forme la plus normale, sont ceux qui exigent le plus de civisme, donc ceux qui exigent le plus de moralité, et en conséquence, puisque le principe de toute moralité, théorique et pratique, est l'idée divine, ce sont ceux qui appellent le plus Dieu. »

L'argument de la vie sociale se confirme si l'on dépasse les limites de la nation pour envisager l'ordre général de *la civilisation.* « L'humanité veut, dans l'effort millénaire et si étrangement dispersé que nous manifeste l'histoire, exactement ce que veut une nation en quête de son développement sur sa propre terre » (p. 134). A quoi bon cela, si Dieu est écarté ? Pourquoi cet effort ? Les individus de l'avenir en seront-ils plus heureux ? Ne vaudrait-il pas mieux se former de la félicité

[1] Nous avons dit clairement jadis ce que nous pensions de la valeur de cet argument : voir *Ami* 1923, p. 295-298. Le P. Sertillanges a fourni tous les éléments d'une démonstration correcte ; mais son développement un peu oratoire empêche de saisir nettement la force de cette démonstration.

un modèle plus simple? Nous vivrions la vie à moins de frais... La vérité de la civilisation, dans la logique de l'athéisme, a été formulée par l'*Ecclésiaste* : « Vanité des vanités ! Tout est vanité. Quel avantage revient-il à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil ? » Mais, avec l'idée de Dieu, quelle signification très haute prend cette civilisation qui tend à libérer de plus en plus l'homme du mal et de la souffrance pour le hausser vers un avenir immortel : « La civilisation est une divinisation commencée et qui attend son terme » (p. 143).

Mais l'athée — celui qui se dit athée — nie-t il donc toutes ces vérités? Conteste-t-il le bien fondé de toutes ces remarques? Réellement, conclut le P. Sertillanges, l'athée n'existe pas. En dépit de tout discours contraire, personne effectivement ne nie Dieu. *On ne fait que le déplacer.*

C'est la démonstration de ce beau livre, qui fera époque : DIEU EST, OU RIEN N'EST.

2 — M. l'abbé Braun vient de publier le deuxième volume de son étude sur la personnalité de Dieu. Dans le premier volume (voir *Ami* 1929, p. 808), il s'était appliqué à réfuter les objections formulées par Hartmann contre la personnalité de Dieu et à présenter la solution du problème dans ce qu'il appelle le « théisme critique », synthèse tant du déisme et du panthéisme que du monisme et du pluralisme.

Ce deuxième volume considère la personnalité divine du point de vue de la philosophie de la religion. Tout en employant les termes de la théologie chrétienne, tels que grâce, rédemption, Hartmann estimait que seule une divine inconscience pouvait donner satisfaction aux postulats de la psychologie de la religion. Partant des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, il s'efforçait de démontrer qu'elles conduisaient à un Dieu inconscient, qui seul peut être l'objet de la vie religieuse. Seule aussi, une divinité inconsciente peut servir de base à la morale religieuse et même à la Rédemption. Poussant sa spéculation dans le domaine de la philosophie de l'art, Hartmann ajoutait qu'un Dieu personnel ne pouvait être la raison du Beau.

De même qu'Origène poursuivait Celse dans tous les méandres de son argumentation contre le christianisme, ainsi M. Braun s'applique à réfuter dans le détail tous les arguments forgés par Hartmann. Nous l'avons déjà fait remarquer à propos du premier volume : c'est dans ces détails de l'argumentation qu'excelle M. Braun et que réside la principale valeur de son ouvrage. Certains d'entre eux sont vraiment bien présentés, par exemple, tout ce qui est dit de l'hétéronomie et de l'autonomie de la morale (p. 143 et s.). ainsi que les quelques remarques faites à propos du miracle (p. 118 et s.). Toutefois, comme dans le premier volume, l'auteur semble ignorer ou omet de rappeler que son théisme critique est dans la ligne de l'Ecole et que les objections de Hartmann, quant à leur fond, sont très anciennes, aussi anciennes que tout panthéisme. M. Braun oppose, ici encore, le théisme critique au « théisme naïf », et il reproche à ce dernier de concevoir Dieu, tantôt comme immanent, tantôt comme transcendant au monde (p. 60). On aimerait savoir chez quel théologien l'auteur a rencontré cette conception. — Il reproche encore au théisme naïf de se baser sur « un réalisme primitif qui croit à la grossière matérialité du monde transsubjectif » (p. 65), tandis que le théisme critique s'édifie « sur une base dynamico-monadologique. » Que faut-il donc entendre par « matérialité grossière »? On ne peut guère concevoir que le problème de la matière sans phrase, et l'on éprouve quelque peine à penser que ce problème puisse trouver sa solution dans la négation leibnizienne de la matière.

Ces critiques n'enlèvent rien à la grande valeur de l'ouvrage. Si M. B. a négligé de nous faire connaître les grands maîtres catholiques de l'Ecole, en revanche, son livre nous révèle d'autres penseurs, non catholiques, mais qui, comme Eischen et Ulrici, ont une conception du monde qui se rapproche de la nôtre.

II. — L'EGLISE

3. — *L'Eglise du Christ,* du P. Lippert, S. J., n'est pas un traité didactique de l'Eglise. C'est plutôt une suite de lectures, par lesquelles l'auteur nous aide à pénétrer la vie intime et profonde de la société religieuse instituée par le Christ. Mais il part de l'extérieur pour nous conduire à l'intérieur : marche logique d'ailleurs, et bien susceptible d'entraîner l'adhésion des meilleurs esprits.

Ces lectures sont réparties en un triptyque dont les tableaux se complètent l'un l'autre : *notre expérience de l'Eglise ; la notion de l'Eglise ; la foi à l'Eglise :*

« L'expérience de l'Eglise, avec cette minutieuse exactitude dont justement seule l'expérience vécue est capable, cherche à saisir la prodigieuse complexité du fait de l'Eglise dans l'espace et dans le temps. Mais ce fait ne se laisse pas ramener à une forme fixe et rigide ; il doit plutôt faire l'objet d'une perpétuelle conquête et, par là, quelque figure qu'il revête, il ne sera jamais que l'expérience d'un point de l'histoire, d'une heure, d'un homme ou d'une époque, et il est clair que ce n'est pas par la saisie d'un tel point singulier que l'on sera capable de rendre pleine justice à la réalité séculaire de l'Eglise. C'est pourquoi l'étude consacrée à la « notion de l'Eglise » s'efforce de rassembler les expériences que les siècles et les races ont faites de l'Eglise, en formules compréhensives et fixes, aptes à se transmettre d'esprit à esprit et. par leur moyen, d'aider chaque individu à participer à l'ensemble des expériences que les hommes ont faites de l'Eglise. Seulement, il ne s'agit encore que d'une participation conceptuelle, et non d'une saisie de toute la réalité de l'Eglise, ni davantage d'une expérience vécue proprement dite... L'Eglise est .. un devenir perpétuel et avant tout une multitude d'aspects distincts qui ne se laissent pas réduire aux catégo-

ries de notre expérience. Aussi l'homme individuel doit-il toujours chercher à se hausser, par delà cette élaboration historique et philosophique du fait de l'Eglise, à la saisie intuitive et expérimentale de la réalité de l'Eglise... Pour saisir son mystère le plus intime, il faut s'insérer en elle et non se contenter de la contempler ou de la penser du dehors ; il faut participer et sympathiser à sa vie et à son mystère... Par la Révélation, Dieu nous a toujours donné des images et des similitudes de ses mystères, et elles projettent une lueur sur nos paroles, sur les concepts embusqués sous les mots ; elles éclairent aussi les émotions que nous devons à notre vivante expérience de l'Eglise. Et c'est ainsi pourtant que nous pouvons, sur la base de notre expérience et de notre science de l'Eglise, tenter de confesser la foi à l'Eglise avec des paroles humaines... » *(Introduction,* p. 21).

Dans cette page où l'auteur expose son dessein, il ne faut pas s'arrêter à la phraséologie empruntée au genre philosophique et religieux d'Outre-Rhin : expérience de l'Eglise, participation conceptuelle, perpétuel devenir, élaboration historique et philosophique de l'Eglise, saisie intuitive et expérimentale, émotions dues à la vivante expérience de l'Eglise. La thèse du P. Lippert vaut mieux que ces formules, vagues et susceptibles de sens si différents et même hétérodoxes, pourraient le laisser supposer. Il ne faudrait pas même s'arrêter un seul instant à la pensée que, dans l'exposé de l'auteur, la Révélation n'intervient qu'en dernier ressort pour nous faire enfin comprendre le sens des concepts « embusqués sous les mots. » Non ! bien que d'une manière plus voilée, la Révélation joue déjà son rôle dans l'élaboration même de la notion de l'Eglise, laquelle, sans doute, « s'efforce de rassembler les expériences que les siècles et les races ont faites de l'Eglise, en formules compréhensives et fixes, » mais qui, sans le guide précieux des données révélées, serait bien incapable d'opérer cette synthèse dans le sens de la vérité. D'ailleurs, absolument parlant, il est inexact de représenter la notion de l'Eglise comme une simple synthèse des expériences individuelles. Et le P. L. se garde de tomber dans cette erreur.

Supprimez de la première partie un certain nombre d'expressions au sens flou et peu consistant, — l' « expérience de l'Eglise » revenant sans cesse comme un leit-motiv fastidieux, — et vous aurez une bonne esquisse de la vie et de l'œuvre de l'Eglise depuis sa fondation jusqu'à nos jours. Tableau brossé à grands traits, où l'on pourra peut-être regretter certaines explications ou assertions discutables, mais qui n'en reste pas moins, dans l'ensemble, un tableau exact et suggestif.

La seconde partie vise « à ordonner intelligiblement ou à classer d'après les catégories naturelles de notre pensée les multiples et riches réalités de l'histoire dix-neuf fois séculaire de l'Eglise. » Laissant fort heureusement les dites « catégories naturelles », l'auteur, en s'appuyant — ce qui est beaucoup mieux — sur la Sainte Ecriture et la Tradition, nous donne une notion exacte et théologique de l'Eglise du Christ : sa constitution monarchique, qui inclut « l'organisation hiérarchique des chrétiens sous la direction du pape de Rome et des évêques en communion avec lui » (p. 95) ; sa fondation par Jésus-Christ, qui a réalisé, dans l'Eglise et par l'Eglise, un dessein précis : « Les dispositions prises par Jésus lui-même étaient déjà organisatrices : elles créaient une organisation qui était strictement de même nature que celle que possède aujourd'hui encore l'Eglise catholique » (p. 112) ; la continuité de l'œuvre apostolique dans et par les successeurs des apôtres, organisation des Eglises primitives avec l'épiscopat unitaire sous la suprématie déjà affirmée du pontife romain : « C'est bien réellement tout le développement futur de l'Eglise qui était dessiné d'avance dans les bases posées par le Christ. Il devait donc toujours y avoir des hommes investis de la puissance hiérarchique pour exercer envers les fidèles, sous une direction monarchique, les pouvoirs que le Christ avait confiés au collège de ses Apôtres » (p. 118). Ces pouvoirs, l'auteur les expose d'après les normes de l'enseignement théologique le plus sûr : pouvoir de gouvernement (p. 136), magistère doctrinal et pouvoir d'ordre (p. 143). Et, au sujet du pouvoir doctrinal, il ne manque pas d'apporter les précisions indispensables à bien en saisir l'exercice [1]. L'organisation de l'Eglise implique tout un système et une vie juridiques : de là la nécessité d'étudier l'Eglise comme système juridique et administratif (p. 157) : « La théologie catholique (c'est l'auteur qui parle) a nommé l'Eglise une *societas perfecta,* c'est-à-dire une organisation qui possède en soi et par soi, d'une manière autonome et souveraine, toutes ses fins, tous ses pouvoirs, toute sa puissance. Et l'Eglise répond si bien à cette définition qu'elle veut être sûre de posséder et d'avoir à sa libre disposition les conditions matérielles de son existence » (p. 165).

« L'Eglise, telle qu'elle est devenue, telle qu'elle existe aujourd'hui sous nos yeux et telle qu'elle sera dans toute la suite des temps, est née, médiatement ou immédiatement, de la volonté créatrice de Jésus-Christ, le Fils de Dieu » (p. 174). Elle a donc droit à l'obéissance de ses fidèles. Ainsi « l'idée catholique de Dieu comporte une singulière association de deux attitudes morales : Dieu est et reste la Volonté absolue, qui doit être obéie — mais par une Eglise, par son Eglise » (p. 176). Ainsi s'explique « la susceptibilité de l'Eglise en

[1] Peut être l'auteur est-il un peu sévère quand il déclare que « l'Eglise n'a pas saisi sur le moment ce qu'il y avait de contraire à la religion dans l'Inquisition, ni ce qu'il y avait d'immoral dans les procès de sorcellerie » (p. 151). On voudrait plus de précision quand il affirme que les décisions doctrinales non infaillibles doivent être accueillies « avec vénération et empressement et même normalement avec soumission. » Il doit y avoir, plus que soumission, assentiment religieux, lequel, ainsi que l'indique fort exactement l'auteur, ne supprime pas le droit de recherche ultérieure et de vérification.

matière d'autorité » (p. 177), et « de même que les ordres de Dieu deviennent des droits pour l'Eglise, de même les exigences de l'Eglise deviennent des requêtes de la volonté divine » (p. 180). Tout cela est fort exact, à condition toutefois de laisser subsister, « même devant la conscience de l'Eglise, une irréductible distinction entre le droit divin et le droit humain » (p 181). Sans doute, avec l'auteur, il est peut-être nécessaire, théoriquement du moins, d'envisager, dans cette main-mise de l'autorité ecclésiastique sur les consciences, « la possibilité réelle de nuire, chez les mieux disposés des hommes, à ce qu'il y a de meilleur dans leur vie religieuse », par « les entraves que peuvent rencontrer la vie personnelle, l'activité spirituelle et l'absolue sincérité des âmes » (p. 183). Mais la solution est-elle bien celle qu'indique l'auteur ? Il affirme que « l'application des principes aux cas concrets comporte une certaine flexibilité et une certaine variabilité qu'aucune loi ne peut supprimer, car toute loi de ce genre *s'arrêterait à son tour devant les frontières de ce libre domaine* » (p. 186)... ; par suite

« c'est ainsi que l'accomplissement des lois, décrets, décisions, canons et dispositions de l'Eglise peut varier considérablement selon les fidèles, selon les circonstances de lieu et de temps, la rectitude du vouloir étant égale dans tous les cas... Par suite, des hommes qui, d'une part, sont richement dotés de capacités naturelles et de vie personnelle, et, de l'autre, puisent leurs raisons d'agir dans la confiance et l'amour désintéressé, ces hommes observeront la lettre de la loi d'une tout autre façon que ne le font les esprits étroits, angoissés, remplis de crainte servile et par là moins capables d'amour... » (p. 187).

Il y a une grande part de vérité dans cette remarque, mais quelques précisions n'eussent pas été de trop pour écarter les fausses interprétations que tout le monde devine.

La troisième partie nous fait pénétrer dans l'intime de la vie de l'Eglise par le Christ, dont la présence spirituelle (grâce, vertus, eucharistie) anime, à des degrés divers, les membres de ce corps mystique qu'est l'Eglise, son Epouse. Cette dernière partie, illustrée par la doctrine des Ecritures et notamment de S. Paul, est peut-être la meilleure de l'ouvrage. Elle démontre, ce qui est l'essence même du catholicisme, que

« dans les régions de la foi et du surnaturel, on vérifie une fois de plus le vieux principe que l'homme, même l'homme d'Eglise et l'Eglise elle-même, ne montent vraiment haut, ne progressent véritablement que dans la mesure où ils sont intimement unis, cœur à cœur, au grand et bon Maître, à la sainte et divine Personne, devant laquelle ils s'agenouillent dans l'adoration. Et l'Eglise catholique n'est l'Eglise du Christ que par cette intimité d'amour et de foi, par ce parfait abandon au Christ présent en elle, qui lui font dire et lui feront redire chaque jour à son divin Sauveur : *Rabboni,* mon bon Maître ! » (p. 263).

Nous avons tenté de donner du livre du P. Lippert, élégamment traduit par M. Jolivet, une idée aussi exacte que possible. Nous avons formulé quelques réserves : elles concernent surtout les expressions de mentalité germanique. Ce livre pourra faire du bien aux lecteurs formés aux méthodes de la philosophie moderne ; nous n'aimerions pas à le voir entre les mains des simples fidèles ou même des séminaristes dont la théologie ne serait pas encore parfaitement assise.

III. — Le Verbe Incarné

4. — Dans *Le Christ selon la chair et la Vie Liturgique au Moyen Age,* M. l'abbé Dumontet nous retrace les origines liturgiques de la dévotion à l'humanité de N.-S. Jésus-Christ. Il est bien évident — la chose va de soi — que cette dévotion s'adresse à la personne divine tout entière du Sauveur, mais a pour objet matériel son humanité sainte.

Déjà l'iconographie religieuse du moyen âge a fait connaître ces manifestations touchantes de la dévotion chrétienne envers le divin Médiateur. Et précisément les magnifiques planches hors texte qui illustrent d'une façon si artistique le volume de M. Dumontet, sont une splendide attestation de ce témoignage de l'art chrétien. Mais la fécondité du sentiment religieux n'a pas été moindre dans les domaines de la spiritualité et de la liturgie ; c'est la liturgie qui a servi de berceau aux premières manifestations de la piété envers le Christ selon la chair, dans les siècles de l'antiquité chrétienne.

M. D. s'était signalé déjà par sa thèse de doctorat en théologie, *Le Désir de voir l'hostie,* où il a jeté une lumière nouvelle sur l'histoire du culte du Saint-Sacrement (voir *Ami* 1926, p. 652). Il veut aujourd'hui décrire les transformations de la vie liturgique au moyen âge qu'on peut rattacher au culte du Christ selon la chair.

Utilisant les travaux des historiens de la liturgie et y joignant ses recherches personnelles dans les sources imprimées et manuscrites, il nous offre en réalité une histoire complète de la dévotion à l'humanité du Christ, dans laquelle il s'attache à discerner les influences réciproques. Nous assistons ainsi à la lente élaboration d'un cérémonial plus réaliste pendant la Semaine Sainte, avec l'adoration de la Croix, venue d'Orient ; puis, le mouvement donne rapidement naissance à des dévotions privées, au Crucifix, aux plaies du Sauveur (ch. I). Ce n'est d'ailleurs pas sans lutter que ces dévotions prennent corps dans l'Eglise : il est intéressant de suivre avec l'auteur la position prise à leur égard par des théologiens comme Pierre Damien, Hugues de St-Victor, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin. Mais finalement toute la pensée chrétienne, même la plus intellectualiste, s'incline devant les mystères humains de Jésus (ch. II). Sous l'influence de cet attrait des fidèles vers les mystères du Christ selon la chair, certaines pratiques des plus pittoresques s'étaient glissées dans la liturgie, dont il a fallu, à la

longue, les détacher. Ainsi, en plein moyen âge, « la liturgie se laissa entraîner plus avant dans la voie de la dramatisation et d'un réalisme dont la hardiesse n'est pas parfois sans nous déconcerter » (p. 72). L'auteur nous redit l'élaboration et la destinée de ce « printemps de la liturgie médiévale » (ch. III). Finalement, à travers des cheminements imprévus, c'est surtout la dévotion au Saint-Sacrement, dans ses manifestations récentes comme dans les anciennes, qui devait recueillir le meilleur de cette influence. Deux points, en ce ch. IV, sont particulièrement intéressants : la question de la communion fréquente au moyen âge (p. 121-126) et les origines de la Fête-Dieu (p. 129-144). La dévotion au St-Sacrement fait naître, spécialement pour adorer Jésus-Christ au moment de l'élévation de l'hostie, de nombreuses formules de prière, que M. D. appelle « prières d'élévation, » notamment l'*Anima Christi* qui eut tant de succès, l'*Adoro te* [1] et l'*Ave Verum,* et en général les motets pour les saluts du St-Sacrement (ch. V). Et précisément, nos modernes saluts « sont l'aboutissement de l'effort séculaire par lequel la spiritualité médiévale, toute orientée vers l'Humanité du Christ et vers la Sainte Vierge, avait si profondément marqué la vie liturgique populaire. »

Le travail très original de M. D. a été accueilli avec la faveur qu'il mérite. Sa lecture est rendue accessible et très agréable par la parfaite présentation du livre qui, avec ses planches hors texte, est un véritable album artistique. Il plaira à tous ceux qui, même sans formation spéciale, s'intéressent à l'évolution du sentiment religieux à travers les âges.

5. — L'opuscule de M. l'abbé H. Plateau sur *Le Sacrifice exemplaire* est une bonne vulgarisation, en trois leçons, de la théologie du sacrifice de N.-S. Jésus-Christ au Calvaire et à l'autel.

La première leçon concerne la Cène. L'auteur s'inspire visiblement des idées du regretté P. de la Taille, que nous avons jadis exposées *(Ami* 1923, p. 65). Le Jeudi Saint, Jésus « a sanctionné par un rite sacré son désir de toujours ; il l'a rendu par là manifeste en même temps que définitif et irrévocable. Il a, comme prêtre, créé le cérémonial de son oblation volontaire, à savoir : la fraction du pain et la consécration distincte du pain et du vin... Par là même, Jésus réalise le sacrifice de la Loi nouvelle ; *le sacrifice moral, de sa nature invisible, revêt désormais la forme extérieure et sacrée d'un sacrifice liturgique* » (p. 27). L'auteur, on le voit, distingue le sacrifice moral, intérieur, du sacrifice rituel, extérieur. Ne serait-il pas plus exact, même dans l'opinion du P. de la Taille, de considérer ces deux sacrifices comme les deux éléments, formel et matériel, du même sacrifice ?

La deuxième leçon explique le renouvellement, à la messe, de l'oblation mystique et volontaire accomplie par Jésus-Christ à la Cène. Renouvellement, par simple commémoraison. Mais renouvellement de quoi ? Certes, non pas des souffrances ni de la mort du Christ, mais uniquement « de l'acte de volonté personnelle, consacré en un rite liturgique, par lequel Jésus, seul maître de sa vie, livre, sous l'apparence du pain et du vin, son corps et son sang à la mort » (p. 44-45),... « non plus à une mort qu'il faut subir, mais à une mort subie ; non plus à une mort à venir, mais à une mort passée ; toutefois — et là réside le sacrifice moral — dans les mêmes sentiments » (p. 46-47). Et, pour mieux justifier son assertion, l'auteur s'écarte de l'opinion du P. de la Taille (nous l'en félicitons, voir *Ami* 1933, p. 522) et adopte le sentiment que Jésus renouvelle lui-même, à chaque messe, son offrande. La fin de la leçon expose comment la messe doit être notre sacrifice, et comment nous devons nous unir à Jésus.

La troisième leçon marque comment, par la communion, nous trouvons dans la manducation du corps de Jésus-Christ le secours divin qui nous est indispensable. Une heureuse opposition montre comment la manducation eucharistique est « le paradis terrestre retourné » :

> « Ainsi se trouve opposée manducation à manducation : manducation pour la ruine et manducation pour le salut. De la première les résultats ont été : révolte, concupiscence, ignorance, mort, damnation sous la colère de Dieu. La seconde nous apporte : soumission, zèle du bien, paix des sens, illumination de l'esprit, résurrection, vie, éternité de vie dans l'ivresse d'une félicité que procurent la possession de Dieu et la participation à la vie divine. Ainsi la Rédemption est complète et il ne reste rien au démon de sa victoire momentanée. »

Cet excellent petit opuscule fera comprendre et goûter la doctrine catholique sur la messe : nous lui souhaitons large diffusion.

6. — *La Médiation Mariale dans la théologie contemporaine,* par le P. Leloir, des Missions d'Afrique (Pères Blancs), n'est en réalité que l'introduction à une vaste thèse d'histoire des doctrines concernant la médiation mariale [1]. La thèse est intitulée : *De Commediatione B. Mariæ Virginis Compendium positivo-speculativum.* Nous préférons de beaucoup le titre de l'Introduction : *la Médiation. Commediatio* ne ferait que mêler, à une notion claire par elle-même, les équivoques que de solides théologiens ont cru trouver dans d'autres termes analogues, par exemple, *corédemptrice.*

L'*Introduction* que nous présentons à nos lecteurs est un répertoire, avec des indications doc-

[1] L'attribution de l'*Adoro te* à S. Thomas d'Aquin présente de réelles difficultés. M. Gaudel *(Revue des Sciences religieuses,* avril 1930) ne pense pas que S. Thomas ait pu écrire : *Visus, tactus, gustus in te fallitur.* La sensation, dans la philosophie thomiste, ne comporte aucune erreur quant à son objet propre. Voir *Ami* 1931, p. 249.

[1] L'ouvrage complet n'a pas été publié : il comprend trois volumes dactylographiés (952 pages), dont on peut se procurer quelques exemplaires chez Beyaert, à Bruges, au prix de 500 fr.

trinales sommaires, touchant les questions abordées par l'auteur dans sa grande thèse.

Le chapitre I, *Auteurs et Livres,* établit d'une façon critique la bibliographie de la Médiation mariale, relevant non seulement les études où cette question est agitée, mais encore les recensions qui en ont été faites dans les revues catholiques. La liste en est dressée par nationalité : classification commode qui « permet d'étudier les écrivains dans leur cadre et de grouper ensemble ceux qui écrivent une même langue et donc se connaissent mieux mutuellement » (p. 22). L'auteur se garde bien de tout citer. Il nous laisse, à demi mot, comprendre la raison de sa discrétion : « La production théologique dans ce domaine est tout simplement énorme... Et cela étonne, inquiète même. Car, en somme, la Médiation mariale suppose, exige même de celui qui s'en occupe, une connaissance profonde de toute la théologie dogmatique et une réelle familiarité avec les Pères, en même temps qu'un sens très averti de l'exégèse des textes. Tant de qualités réunies, faut-il le dire, sont très rares » (p. 62).

Le chapitre II, *Notions et Principes.* Il s'agit de recueillir, à travers la littérature mariale, la signification du mot « médiation » et de justifier son application au Christ tout d'abord, à Marie ensuite. On établit également le principe théologique, directeur de toute la doctrine : « Ce principe suprême de la Mariologie n'est autre que la maternité divine considérée concrètement, c'est-à-dire la maternité du Dieu Rédempteur » (p. 82).

Le chapitre III, *Ecriture et Tradition,* recherche les textes scripturaires qui, d'après les meilleurs auteurs, méritent d'être retenus. Dans l'A. T., seul Gen., III, 15, rentre dans cette catégorie. Dans le N. T., probablement Jo., XIX, 26, et plus probablement, mais « au sens purement accommodatice, divers mystères narrés dans les Evangiles ou les Actes nous manifestant une certaine relation entre la présence de Marie et l'effusion de la grâce : ainsi, dans la sanctification du Précurseur, l'adoration des bergers et des Mages, l'effusion du St-Esprit sur les apôtres et les premiers disciples » (p. 91). Enfin, le *Fiat* de l'Annonciation marque « le premier jalon d'une coopération libre et consciente à notre salut commun » (p. 92).

L'argument de tradition doit être le plus solide en cette question. L'auteur collationne les meilleurs textes relevés par les théologiens sur la médiation mariale, depuis S. Justin jusqu'à S. Alphonse de Liguori : « L'argument de Tradition, écrit l'auteur, si l'on entend ce mot dans le sens restreint qu'il revêt d'ordinaire dans la pensée des théologiens, se présente sous trois formes : l'emploi du mot médiatrice, les textes relatifs à la distribution des grâces, le parallélisme Eve-Marie » (p. 108) [1].

Le dernier chapitre a pour objet, toujours dans le même cadre, la spéculation et les conclusions théologiques et relève toutes les controverses occasionnées entre théologiens par la question de la Médiation mariale, touchant le mérite de Marie, la corédemption, l'efficience de sa médiation, etc. En même temps, l'auteur essaie de préconiser la méthode théologique qui lui semble devoir présider aux spéculations.

Dans sa conclusion, il estime « que de nombreuses monographies scripturaires, patristiques, spéculatives, restent à écrire. Il faudrait une bonne fois s'entendre sur les notions et ne jamais se départir de l'esprit critique le plus rigoureux, le plus exigeant. Et quand tous ces matériaux seront à pied d'œuvre, il restera à les utiliser patiemment, à les travailler avec amour, à leur donner une âme, non à les accumuler » (p. 142). Mais n'est-ce pas précisément en ce sens qu'il a travaillé — et bien travaillé ?

L'*Ami* remercie cordialement le P. Leloir, qui l'a fréquemment cité et presque toujours avec éloges.

IV. — Saint Augustin

7. — Sous le titre : *Essais sur la doctrine de S. Augustin,* le P. Ch. Boyer réunit des études qu'il avait publiées, au cours de ces dernières années, dans les revues et publications les plus diverses. Bon nombre de ces études ont d'ailleurs été déjà signalées dans nos précédentes Chroniques. L'auteur n'a pas voulu les transformer profondément, mais cependant les a revues avec soin, mises à jour, harmonisées et parfois étayées par d'opportuns développements.

Ces « essais » comprennent des articles ou études purement philosophiques et d'autres proprement théologiques. « L'auteur avoue sur plusieurs points

[1] N'ayant pas en main le texte complet lithographié, nous reproduisons l'appréciation d'un des examinateurs de la thèse du P. Leloir, le P. Simonin, O. P. : « En plus d'une recension exacte des travaux théologiques publiés depuis trente ans sur la question, on y trouve une enquête soigneuse sur les documents ecclésiastiques qui concernent la maternité spirituelle de Marie depuis S. Justin jusqu'à S. Alphonse de Liguori Quelques textes nouveaux ont été recueillis ; les textes, déjà allégués par les théologiens, sont étudiés ici dans l'ensemble de la tradition, ce qui n'avait pas encore été réalisé dans ce domaine spécial. Le parallèle Eve-Marie prend, de la sorte, un relief particulier, son caractère de doctrine communément reçue s'affirme de façon incontestable, tandis que la conception moderne de la Compassion de la Sainte Vierge, en tant que la Médiation serait surtout réalisée par l'acte de cette Compassion, paraît dénuée de fondements patristiques valables. Le développement de la doctrine, ceci est à noter, se poursuit régulièrement dans la théologie grecque et se trouve terminé à S. Jean Damascène L'Occident latin aura ensuite son tour, avec S. Bernard notamment, dont la pensée et les expressions présentent d'étranges coïncidences avec l'Ephrem latin, et avec S. Albert le Grand dont les sources mariologiques ne se laissent pas jusqu'ici identifier. Ces quelques remarques suffisent à faire pressentir l'intérêt qui s'attache à ce travail en un temps où les questions mariales, celle de la Médiation en particulier, sont l'objet de multiples publications. On croit discerner dans les conclusions qui se dégagent des laborieuses recherches du P. Leloir le point de départ et le gage d'un progrès notable dans l'étude de ces problèmes. » (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1933 p. 508).

son goût pour les opinions traditionnelles. Il s'efforce d'ailleurs de le justifier. Il incline en philosophie à rapprocher S. Augustin et S. Thomas et beaucoup lui en savent gré. En théologie. il veut libérer des interprétations jansénistes le grand docteur de la grâce » (p. VIII).

Voici la série complète de ces études : 1. La dialectique de la conversion de S. Augustin ; 2. S. Augustin philosophe ; 3. La preuve de Dieu augustinienne (voir *Ami* 1930, p. 503) ; 4. La théorie augustinienne des raisons séminales *(Ami* 1933, p. 86) ; 5. S. Thomas et S. Augustin *(Ami* 1924, p. 749) ; 6. La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction ? *(Ami* 1931, p. 162) ; 7. Philosophie et théologie chez S. Augustin *(ibid.*, p. 163) ; 8. Le système de S. Augustin sur la grâce *(ibid.*, p. 162) ; 9. Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté ? *(Ami* 1930, p. 504-505) ; 10. La Contemplation d'Ostie *(Ami* 1931, p. 163).

On sera reconnaissant au R. P. d'avoir réuni ces belles et intéressantes études en un volume, qui évitera désormais au lecteur la dispersion de ses recherches en dix revues différentes.

8. — M. le chanoine Rivière donne une nouvelle édition de son étude *Le Dogme de la Rédemption chez S. Augustin*, dont nous avons présenté la première édition en 1929, p. 477. Mais le volume est aujourd'hui plus que triplé : c'est assez dire que l'édition est, comme l'indique le sous-titre, « complètement refondue et considérablement augmentée ». D'ailleurs, l'auteur ne combat plus seulement le pseudo-Gallerand. Aujourd'hui le masque est levé : M. Turmel apparaît ici comme le véritable adversaire, s'acharnant à dénaturer la vraie pensée d'Augustin sur la Rédemption.

Malgré certaines formules qu'Augustin, tributaire des courants de son époque, ne pouvait pas ne pas accepter, sa doctrine est profondément orthodoxe. En parlant de l'empire du démon, il n'entend pas du tout fonder son système sur une métaphysique dualiste, plus ou moins manichéenne. La domination du péché et de la mort se personnifie, pour Augustin, en un règne du démon, que son pessimisme bien connu le portait à rappeler avec insistance et à dépeindre sous les plus noires couleurs. Mais ce pouvoir formidable reconnu à l'ennemi de tout bien ne l'en laisse pas moins au rang d'un subalterne : le démon est toujours une créature et, jusque dans l'exercice de ses plus cruelles prérogatives, il reste le ministre des justices de Dieu. — Il est pareillement injuste d'affirmer que cet empire du démon lui confère de véritables droits sur l'humanité : en parlant des « droits » du démon, Augustin veut simplement marquer, au regard d'une certaine philosophie, la nature exacte de son rôle dans la hiérarchie rationnelle des causes secondes : ainsi, au nom même de la sagesse divine, l'agent de tous les désordres et de tous les maux se trouve encadré dans la notion intégrale de l'ordre et du bien. Et c'est d'après cette manière de concevoir la position de Satan à l'endroit du genre humain que se déroule, aux regards d'Augustin, l'économie de la Rédemption. Ainsi donc, le « droit » du démon exclut ici toute dépossession de Dieu par rapport à l'humanité. L'analyse des textes augustiniens prouve que « l'empire du démon sur ses victimes, non moins que la mort et les autres misères d'ici-bas..., répond à un « ordre » providentiel. La « justice » dont il procède et qu'à son tour il fait ressortir signifie tout simplement que cet apparent désordre ne se produit pas sans quelque motif digne de Dieu » (p. 51).

Cette explication du règne du démon sur l'humanité permet de comprendre comment, dans l'économie rédemptrice, Augustin a pu parler de « justice » envers le démon. La loi de justice dont le saint Docteur fait état à propos de la Rédemption ne concerne que le plan divin. Le « rachat » des âmes, la « rançon » du péché ne sauraient être pris comme une « procédure commerciale » avec le démon. Ce sont des métaphores (employées d'ailleurs dans les œuvres oratoires d'Augustin) et qui marquent simplement, à la suite de l'Ecriture et de la Tradition elles-mêmes, notre délivrance de l'état de péché et de damnation, grâce au sacrifice du Christ qui rétablit le plan divin dans une justice plus parfaite. D'autres métaphores ont été employées par Augustin, qui lui sont propres : le sang du Christ est comparé à l'appât renfermé dans la souricière, où vient se prendre le démon ! Simple métaphore, indépendante d'ailleurs de celles du rachat et de la rançon, et qui signifie « l'habile agencement d'une économie de salut organisée de telle sorte que l'ennemi à vaincre y devienne l'ouvrier de sa ruine [1] » (p. 122).

Cette métaphore, toutefois, nous fait comprendre l'aspect très particulier sous lequel la Rédemption devient un acte de « justice » à l'égard du démon. Il s'agit ici de justice distributive : en perdant son empire sur les hommes, le démon ne reçoit que ce qu'il a mérité :

« Chargé par Dieu d'exécuter les arrêts de sa justice envers les hommes, le démon avait sur eux un certain « droit, » qui consistait à leur infliger la mort et à retenir leurs âmes dans l'enfer. Mais ce « droit » ne pouvait évidemment lui appartenir qu'en fonction du péché. En soumettant le Christ innocent à la peine des coupables, le « préposé de la mort » a donc gravement dépassé la limite de son mandat. C'est pourquoi, par mesure de juste sanction, Dieu lui retire tous ses « droits » sur les pécheurs. L'Eglise enseignait à tous les croyants le fait de notre Rédemption par la mort du Fils de Dieu : la subtile théologie d'Augustin se plaît à retrouver dans ce mystère, à l'égard du démon dont il vient briser la puissance, un caractère voulu d'irréprochable légalité » (p. 128).

[1] Sur la *Muscipula diaboli*, M. Rivière a écrit un intéressant article, publié par les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. I, 1929, p. 484-496 ; article reproduit dans l'Appendice du présent volume, p. 320-338. Voir aussi la note du P. d'Alès, *Muscipula*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1931, p. 589-590.

Ici encore, il faut se garder de confondre la métaphore et la réalité, l'explication théologique avec le dogme. « Même après avoir reçu le patronage de l'évêque d'Hippone, l'abus de pouvoir n'est pas autre chose qu'une opinion archaïque, aussi discutable que celle de la loi même de « justice » dont il dérive et qu'il tend à réaliser » (p. 154).

Quelle est donc la place du démon dans l'ensemble du plan divin ? Avant toutes choses, M. Rivière démontre clairement que le sacrifice offert à Dieu par le Christ « semble non seulement déborder de toutes parts, mais commander et expliquer notre affranchissement des puissances infernales, comme la cause par rapport à l'un de ses effets » (p. 177). Et cet effet est obtenu, parce que l'efficacité rédemptrice du sang du Christ est tout d'abord, comme l'enseigne avant Augustin le Nouveau Testament, *in remissionem peccatorum*, c'est-à-dire en premier lieu rémission de la coulpe et seulement par voie de conséquence rémission de la peine. A cette rémission du péché — du péché originel principalement — est corrélative la purification des âmes, c'est-à-dire leur régénération spirituelle. Ce n'est donc pas vers le démon qu'est dirigé le sacrifice du Christ, mais vers l'œuvre même de Dieu dans l'humanité. Le démon n'intervient ici qu'à titre secondaire et comme élément lui-même de l'ordre de justice qui règne dans le plan divin. La théorie augustinienne du sacrifice de Jésus-Christ dépasse de beaucoup la conception étriquée d'un rachat au démon. Dès l'entrée du Sauveur en ce monde, le sacrifice du Christ, tel que le conçoit S. Augustin, « s'élargit au contraire..., de manière à comprendre ces fins multiples et diverses de l'Incarnation, dont les phases successives de sa carrière terrestre allaient ensuite manifester la richesse et réaliser le plan » (p. 216). Aussi bien, vouloir découvrir dans le rôle partiel et très secondaire accordé à Satan par Augustin la donnée décisive qui éclairerait tout le mystère de la Rédemption, ce serait commettre l'erreur la plus grossière et fausser complètement la pensée de l'évêque d'Hippone.

Au terme de son œuvre critique, M. Rivière fait le bilan de la sotériologie augustinienne. Il reconnaît les imperfections de langage et même les déficiences du grand Docteur ; « mais, ajoute-t-il,

> s'il participe à la commune imperfection de la théologie patristique sur un point que rien ne l'invitait à scruter, il n'eut jamais l'infortune, que lui impute volontiers certaine critique, d'invertir au profit de Satan le sens du mystère de la Croix. Bien au contraire, en même temps qu'il en soulignait avec une constante fermeté le rôle dans l'économie destinée à rendre la grâce de Dieu à un monde pécheur, en dépit des éléments caducs dont elles furent parfois mêlées, il lui advint de semer, au cours de ses analyses, les principes d'interprétation qui avaient pour eux l'avenir » (p. 258).

En appendice, M. Rivière a réuni un certain nombre d'articles complémentaires, éclairant quelques points de sa critique de l'œuvre de Gallerand-Turmel : 1. *Le « droit » du démon dans l'ancienne Eglise* (publié dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1931) ; 2. *Une synthèse populaire* (simple note sur un fragment de sermon) ; 3. *La loi de « justice » dans la tradition antérieure (Rech. de théol. anc. et méd.,* 1932) ; 4. « *Numquid* » ou « *Nonne* », un problème de critique textuelle, sur le *De Trinitate,* XIII, XIV, 18 *(Bulletin de Littérature ecclésiastique,* 1929) ; 5. *Tendicula crucis* [le piège de la croix] *(Revue des Sciences religieuses,* 1922) ; 6. *Muscipula diaboli ;* 7. *Dossier scripturaire de la Rédemption ;* 8. *Premières ébauches de « Cur Deus Homo » (Miscellanea Agostiniana,* t. II ; voir *Ami* 1933, p. 36) ; 9. *Evolution de S. Augustin* [contre J. Turmel, *Hist. des Dogmes,* t. I, p. 337-338, accusant le christianisme d'Augustin d'avoir évolué] ; 10. *Le prétendu marché avec le démon (Revue des Sc. rel.,* 1928).

L'ouvrage se termine par quatre tables : des textes de l'Ecriture, des citations de S. Augustin, des noms propres, des matières.

On ne saurait trop féliciter M. Rivière de l'œuvre d'assainissement critique et de reconstitution doctrinale qu'il a entreprise et si parfaitement réalisée. Mais l'*Histoire des Dogmes* de Turmel en est à son quatrième volume. Quel maître de l'enseignement catholique se lèvera donc pour opposer *Histoire* à *Histoire* et, pour permettre à tous un combat avantageux contre l'adversaire, mettra à la page nos « Histoires des dogmes » devenues aujourd'hui insuffisantes ?

V. — Manuels et Traités didactiques

9. — Nous avons lu avec plaisir le traité *De Deo creante et elevante* que le P. Boyer a professé à l'Université Grégorienne et qu'il vient d'éditer en un beau volume de près de 600 pages. Aussi bien, l'Université Grégorienne, vers laquelle nous tournons instinctivement nos regards pour trouver la bonne direction à suivre dans l'enseignement théologique, se devait de nous offrir enfin ce manuel. Des maîtres de la génération précédente, seul le P. Pignataro avait tenté de rajeunir l'enseignement de Palmieri et de Mazzella. Mais le *De Deo Creatore* de Pignataro date de près de trente ans, et s'il est un sujet sur lequel s'est exercée la critique et affirmé un réel progrès théologique depuis le début du siècle, c'est bien celui de nos origines, de notre élévation à l'ordre surnaturel et du peché originel. Grâces soient donc rendues au P. Boyer qui nous présente une œuvre parfaitement « à la page », où nous retrouvons les qualités fondamentales de son esprit clair, pondéré, traditionnel en même temps qu'averti de tous les progrès réalisés. Si certaines de ses conclusions paraissent peu soucieuses d'entrer dans les voies nouvelles et hardies où n'ont pas craint de s'avancer d'autres bons auteurs catholiques, du moins aura-t-il montré que les opinions traditionnelles peuvent parfaitement se défendre

et que c'est encore à elles que vont les préférences de l'enseignement romain.

Au point de vue didactique, l'ouvrage nous paraît parfaitement conçu. Tout en restant profondément fidèle à la doctrine, y compris les opinions, de S. Thomas, l'auteur a su se dégager de cette multiplicité de questions qui d'ordinaire encombrent les cadres classiques du *De Deo creante*. Des vues synthétiques bien conçues ramènent tout l'enseignement aux grandes questions fondamentales, qui apparaissent ainsi dans le relief qui leur convient : la création en général, la création de l'homme, l'élévation, la chute, la transmission du péché originel, l'Immaculée Conception de Marie. Aussi bien, ce sont là les *summa capita* du dogme catholique, autour desquels gravitent d'innombrables questions secondaires, la plupart issues de la curiosité plus que de la science, et qu'il convenait de reléguer à un rang très inférieur. L'auteur a fort bien réussi ce travail de « déblaiement ». Le traité des Anges est renvoyé en fin de volume et réduit à l'essentiel : compression qui est également un progrès.

Nous avons fait allusion au caractère conservateur et traditionnel des conclusions adoptées par l'auteur. A l'égard du transformisme, il se montre extrêmement réservé. Non seulement Dieu a créé le ciel et la terre, mais il est intervenu pour y opérer la distinction des choses et, par conséquent, la diversification des espèces. Pas de transformisme absolu ; et si quelques catholiques soutiennent un transformisme mitigé, libre à eux ; mais qu'ils sachent bien que leur opinion n'a aucun appui dans la tradition, même chez S. Grégoire de Nysse et S. Augustin. On pressent par là quelle sera la position du P. B. à l'égard du transformisme appliqué au corps humain : au point de vue scientifique, pure hypothèse ; au point de vue philosophique, peu probable, si expurgé soit-il de tout compromis avec le matérialisme ; avec l'Ecriture et les Pères, présentant peu de possibilités d'accord ; enfin difficilement conciliable avec certaines vérités fondamentales de la foi (p. 209-210).

Tout en maintenant les positions traditionnelles, l'auteur montre qu'il le fait en toute connaissance de cause, car il est au courant des découvertes scientifiques et des discussions qu'elles ont soulevées. Il tient compte également des progrès théologiques réalisés au cours des dernières années. C'est ainsi que, tout en s'attachant, dans leur substance, aux interprétations traditionnelles relatives aux circonstances du péché d'Adam, il montre le caractère original du récit de la Genèse et son indépendance des mythes babyloniens. La transmission du péché originel est expliquée conformément aux principes de S. Thomas ; accident de la nature, le péché originel se transmet avec elle. Aussi consiste-t-il formellement dans la privation de la justice originelle et matériellement dans la concupiscence. On notera ici le très réel progrès de la pensée théologique, même sur les formules de Billot et de Pignataro.

Le développement des thèses se présente fortement nourri des sources scripturaires et patristiques, tout en faisant une part largement suffisante à la spéculation. L'auteur a tenu compte des études parues jusqu'au début de 1933. Si l'on peut se trouver parfois en léger désaccord avec lui sur des points de détail, on ne peut que le féliciter d'avoir réalisé, pour les étudiants en théologie, un excellent instrument de travail dont, il faut l'espérer, beaucoup sauront profiter.

Une innovation à souligner : sur les points importants, l'auteur a inséré des lectures patristiques, qui feront mieux saisir la pensée des Pères et surtout donneront aux étudiants l'idée et le goût de recourir au contact direct des sources.

10. — Les « Questions choisies » du traité *De Eucharistia* du P. Filograssi ne seront pas moins intéressantes et utiles pour l'étude du grand mystère de l'autel. Elles constituent, en réalité, une synthèse théologique fort réussie des problèmes relatifs à l'Eucharistie : présence réelle, sacrifice de la messe, communion.

La première partie s'inspire des travaux historiques et critiques parus depuis vingt ans sur les origines de l'Eucharistie. Sa base positive est donc extrêmement solide : enseignement du N. T. sur la présence réelle ; documents patristiques sur le même sujet de la fin du Ier siècle à S. Augustin ; enfin, — question qu'il ne fallait pas négliger et dont l'auteur a heureusement surmonté la difficulté, — fondement scripturaire et patristique de la doctrine catholique de la transsubstantiation. Pour le reste : espèces sacramentelles, présence totale du Christ, explication philosophique de la conversion et mode de présence du Christ, l'auteur apparaît fidèle disciple de Billot, dont il fut d'ailleurs jadis l'un des plus brillants élèves. Comme tant d'autres auditeurs du grand théologien disparu, le P. Filograssi a senti la nécessité de revenir aux sources positives sans négliger cependant l'exposé scolastique et la spéculation. Son traité de la présence réelle se présente ainsi comme une synthèse bien équilibrée de ces deux éléments, essentiels à toute théologie solide et vraie.

La deuxième partie, — sacrifice de la messe, — est exposée avec beaucoup de méthode. Toute la matière est groupée autour de trois questions fondamentales : notion du sacrifice en général ; doctrine du concile de Trente sur le sacrifice eucharistique ; enfin, essence du sacrifice de la messe. Il est visible que l'auteur s'inspire beaucoup du *Mysterium Fidei* du P. de la Taille : sans trahir sa pensée, on peut même affirmer qu'il s'efforce d'en reproduire, dans son exposé d'ailleurs clair et facile, les moindres nuances. Même en ne partageant pas toutes les solutions du P. Filograssi, on lui sera reconnaissant d'avoir donné, sur la théorie du sacrifice-oblation, le manuel qui faisait encore défaut.

Enfin la troisième partie se réduit pour ainsi dire à l'indispensable. Elle ne manque pas, d'ailleurs, d'originalité, l'auteur s'appuyant sur l'Ecri-

ture et la Tradition, sur les enseignements de Léon XIII, pour exposer le triple effet de l'Eucharistie-communion : notre union au Christ, notre union au corps mystique dont le Christ est le chef, le gage de notre résurrection future.

L'ouvrage porte en sous-titre : *ad usum auditorum Universitatis Gregorianæ.* On l'utilisera, nous en sommes persuadé, dans beaucoup d'autres Instituts.

11. — En nous donnant aujourd'hui le tome II de sa *Theologia dogmatica christianorum orientalium,* le P. Jugie achève heureusement l'ouvrage qu'il a entrepris voilà plus de six ans (voir *Ami* 1926, p. 713 ; 1930, p. 237 ; 1931, p. 173), et qui a déjà rendu tant de services aux théologiens catholiques. L'auteur, on le sait, cherche non seulement à nous faire pénétrer dans l'intelligence de la théologie gréco-russe, mais encore à rapprocher celle-ci de notre théologie latine, en montrant les points de contact. Ce travail de rapprochement, qui suppose nécessairement des recherches innombrables et des mises au point délicates, constitue à la fois une œuvre scientifique de première valeur et un moyen d'apologétique extrêmement puissant pour faciliter le retour de nos frères séparés d'Orient à l'unité de la foi catholique.

Ce volume renferme l'exposé de la dogmatique spéciale correspondant à nos traités *De Deo, De Trinitate, De Deo creante et elevante, De gratia.*

Une introduction assez brève met le lecteur en face de la situation réelle de la théologie gréco-russe, situation inférieure tant au point de vue des exposés philosophiques qu'en regard du nombre des questions abordées. Nous sommes donc avertis qu'il est inutile de chercher en Orient des écoles théologiques bien caractérisées et des systèmes, tels que l'Occident en a pu produire. Les critiques adressées parfois à ce sujet aux tomes précédents, comme si le P. Jugie avait négligé de nous faire connaître les diverses écoles ou s'était abstenu de compléments d'information indispensables, doivent s'arrêter devant le fait brutal de l'absence d'écoles et de renseignements supplémentaires.

Aussi faudra-t-il ne point s'étonner de trouver dans l'exposé des diverses questions certains manques de proportion qui, au premier abord, choquent nos cerveaux latins, mais qui, en réalité, correspondent exactement à l'état de la théologie orthodoxe. Le traité de Dieu, par exemple, ne comporte spéculativement que quelques notions sur l'origine de l'idée de Dieu, la démonstration scientifique de l'existence de Dieu, les arguments qui démontrent cette existence, la nature divine et la division des divins attributs. Par contre, près de 150 pages sont consacrées à la théologie palamite sur la simplicité divine et la vision surnaturelle de Dieu dans le ciel [1]. C'est qu'en effet toute la théologie orientale de Dieu s'est trouvée ramenée aux controverses palamites : étudier celles-ci, en montrer les sources et l'évolution jusqu'à nos jours, en exposer les divers aspects, les uns acceptables, les autres certainement entachés d'erreur, voilà la véritable théologie *de Deo,* telle qu'elle se présente dans l'Orient orthodoxe. Le traité se termine par quelques aperçus sur la prescience divine, la providence, la prédestination, le concours divin chez les théologiens gréco-russes.

Une remarque analogue se présente spontanément à l'esprit au sujet de la Trinité : la majeure partie du traité est absorbée par l'irritante question de la procession du St-Esprit, qui n'occupe pas moins de 240 pages (p. 296-536). Mais déjà le palamisme introduisant en Dieu une distinction réelle entre l'essence et la personne, posait un principe de divergence notable entre la théologie orientale et la théologie catholique sur la notion même du mystère de la Trinité, les processions et les missions divines. Heureusement la stagnation intellectuelle des orthodoxes et l'absence de systématisation philosophique ont, en fait, réduit la divergence au minimum. C'est donc sur la procession du St-Esprit que s'est concentrée toute l'opposition de l'Orient à l'Occident. Aussi notre auteur en expose-t-il avec beaucoup de soin l'évolution depuis le début du XIIe siècle jusqu'à nos jours. Il ne lui consacre pas moins de douze articles : 1. évolution de la controverse depuis le début du XIIe siècle jusqu'à Michel Paléologue ; 2. discussions qui se produisirent entre Orientaux à l'occasion de l'union réalisée au IIe concile de Lyon (1261-1330) ; 3. principaux adversaires du dogme catholique depuis l'origine du palamisme au concile de Florence (1330-1430) ; 4. controverse sur la procession du St-Esprit au concile même de Florence et après le concile jusqu'à la ruine de l'empire byzantin ; 5. aperçu historique de la controverse depuis le XVIe siècle jusqu'aux Conférences de Bonn (1874-1875) entre Vieux-Catholiques, Anglicans et Gréco-Russes ; 6. de quelques documents officiels sur la procession du St-Esprit *a Patre solo ;* 7. doctrine des théologiens récents, surtout russes, depuis les Conférences de Bonn ; 8. la procession du St-Esprit d'après la liturgie gréco-russe ; 9. l'interprétation des textes scripturaires concernant la procession du St-Esprit, d'après les théologiens gréco-russes ; 10. explication, par les mêmes, des textes patristiques ; 11. arguments de raison employés par les disciples de Photius ; 12. la question du *Filioque.* On le voit, l'exposé est complet et dépasse de beaucoup l'étude pourtant si remarquable jadis publiée par le P. Palmieri dans le *Dictionnaire de théologie* (art. *Esprit-Saint* et *Filioque).*

Le traité *De Deo creante et elevante,* après quelques aperçus sur la notion de création dans

[1] Le P. Jugie reproduit ici (en latin) les belles études publiées l'an dernier par le *Dictionnaire de Théologie catholique,* articles : *Palamas, Palamite* (Controverse), t. XI, col. 1735-1818 (voir *Ami* 1932, p. 389, et surtout 1933, p. 89).

la théologie orientale et d'intéressants exposés sur la doctrine et le culte des anges, concentre ses perspectives sur l'homme, ses origines et le péché originel. Un premier article analyse la théologie de S. Jean Damascène sur ce sujet : de cette théologie, en effet, les écrivains byzantins sont tous plus ou moins tributaires. Ce qui fait que, malgré quelques différences de terminologie et surtout malgré une certaine influence, à un moment déterminé, des erreurs luthériennes, l'ensemble des théologiens byzantins et gréco-russes sont substantiellement d'accord avec les théologiens catholiques.

C'est aussi parce qu'ils se rattachent au Damascène pour la doctrine de l'union hypostatique, que les théologiens byzantins et gréco-russes sont restés dans la voie de l'orthodoxie. A peine peut-on signaler quelques controverses, plutôt verbales que réelles, au XIIe siècle. Un chapitre cependant intéressera tout particulièrement nos théologiens scotistes : celui du motif de l'Incarnation. Ils y trouveront de sérieux appuis en faveur de leur opinion. La théologie de la Rédemption a subi, chez certains théologiens, l'influence du luthéranisme : quelques-uns ne conçoivent plus qu'une rédemption purement subjective, qui prend sa source dans l'imitation de la vie et des vertus du Christ. Mais la plupart demeurent fidèles au concept communément reçu chez les catholiques et le défendent par les mêmes arguments. Plus intéressant est le dernier chapitre sur les corollaires des deux mystères, Incarnation et Rédemption. Il s'agit : du culte du Sacré-Cœur attaqué par certains théologiens gréco-russes ; du culte des saints ; de la vénération des reliques et des images ; et enfin des controverses relatives à la forme et au signe de la croix ainsi qu'aux images peintes.

Malgré l'influence très réelle, à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, des notions protestantes de la justification et des bonnes œuvres, la théologie gréco-russe est redevenue, au XIXe siècle, fidèle à ses anciennes traditions, sur les questions de la grâce et du mérite. Depuis la fin extrême du siècle dernier, on remarque une nouvelle évolution dans le sens protestant. Aussi l'auteur divise-t-il le traité *De Gratia* en deux chapitres : 1er, la doctrine des théologiens byzantins jusqu'à la fin du XVe siècle ; 2e, la doctrine de l'Eglise gréco-russe en face des erreurs protestantes et jusqu'à nos jours. Il fait une large place à la théologie de Théophane Procopovitch et ne manque pas de noter les divergences qui séparent de la doctrine catholique les théologiens les plus récents.

Trois Index terminent ce volume remarquable : Index des noms propres cités, Index des sources consultées, Table des matières.

12. — La collection « Les Religions » (Alcan, éditeur) nous a récemment donné *L'Orthodoxie* par S. Boulgakoff. Comme exposé de l'Orthodoxie par un théologien orthodoxe, le volume est vraiment intéressant. Çà et là, notamment dans les deux premiers chapitres sur l'Eglise et la Tradition ecclésiastique, on constate que la doctrine de l'auteur a subi une légère influence du protestantisme ; mais, dans l'ensemble, nous retrouvons ici la plupart des idées exposées par le P. Jugie. Les questions de l'Eglise, de la hiérarchie, de l'autorité extérieure infaillible, y tiennent naturellement la première place. Mais l'auteur entend ne rien laisser dans l'ombre de ce qui touche à « l'orthodoxie » : la dogmatique, les sacrements, le culte de la Vierge et des saints, les icones, la mystique orthodoxe, l'éthique orthodoxe, l'eschatologie, la pensée apocalyptique elle-même sans négliger les rapports de l'Eglise orthodoxe et de l'Etat. Nous n'avons pas à discuter les assertions de l'auteur : son exposé reste objectif, et personne ne voudrait lui reprocher d'avoir traduit fidèlement la pensée orthodoxe. En terminant, M. Boulgakoff explique pourquoi, à son sens, l'Eglise orthodoxe est capable de prendre part aux divers mouvements tentés par les autres confessions chrétiennes en faveur de l'unité religieuse : « La participation de l'Orthodoxie à ce mouvement ne signifie pas du tout qu'elle puisse renoncer en quoi que ce soit à sa tradition ou qu'elle puisse accepter un compromis... L'Orthodoxie est présente aux conférences de ce mouvement pour témoigner de la vérité » (p. 268).

Nous avons lu avec beaucoup de sympathie la conclusion : « A l'heure actuelle, l'Eglise russe, la plus grande parmi les Eglises orthodoxes, se trouve sous le joug de la plus terrible des persécutions que l'histoire ait jamais vues. Aux yeux de ceux qui ne croient pas, son existence même est menacée. Mais aux yeux de tous ceux qui croient, l'Eglise russe est élue dans toute la chrétienté, pour qu'elle puisse, après avoir traversé l'épreuve du feu, se manifester en esprit, en vérité et en liberté » (p. 270). Les catholiques souscrivent à ce vœu, en y ajoutant celui que la résurrection de l'Eglise russe se fasse par sa réconciliation définitive — et par elle, par la réconciliation des Eglises orthodoxes — avec l'Eglise catholique et romaine.

13. — Nous ne faisons qu'indiquer le premier volume de la traduction latine du *Manuel de Théologie dogmatique* du professeur Fr. Diekamp. Nous avons dit récemment tout le bien qu'il fallait penser de ce manuel (*Ami*, 1933, p. 306). Nous y reviendrons plus abondamment quand les quatre volumes annoncés seront parus. Le premier — celui que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs — comprend l'Introduction à la Théologie et le Traité *de Deo Uno et Trino*. Nous ne pouvons qu'applaudir à l'initiative du P. Hoffmann, O. P., dont l'excellente traduction va mettre à la portée d'un nombre considérable de lecteurs un petit chef-d'œuvre d'exposition dogmatique, dont les étudiants de langue allemande avaient pu seuls, jusqu'ici, apprécier l'utilité et la valeur.

VI. — Textes

14. — Sous le haut patronage du P. Mandonnet, la maison Lethielleux a entrepris, en 1929, la réédition des *Sentences* d'après le texte de Vivès. Les éditeurs s'étaient contentés de corriger les erreurs typographiques. Les deux premiers tomes étaient déjà parus, quand le P. Moos signala l'opportunité de présenter, tout au moins à partir du tome III, un texte soigneusement revisé sur de bons manuscrits. C'est ce tome III que nous signalons aujourd'hui [1].

15. — Le *Florilegium Patristicum* publié par l'éditeur Hanstein, de Bonn, s'est accru d'un certain nombre de fascicules : Fasc. XXXI, *S. Ambrosii de Virginibus*, édité par Otto Faller, S. J., 78 p., 3 mk. 40 ; — fasc. XXXII, *Laborantis Cardinalis Opuscula*, édité par A. Landgraff, 74 p., 3 mk. 70 ; — fasc. XXXIII, *S. Augustini ad Consentium epistula* (précédée de la lettre de Consentius à S. Augustin), édité par M. Schmaus, 32 p., 1 mk. 40 ; — fasc. XXXIV, *S. Cæsarii Arelatensis Episcopi Regula sanctarum Virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa*, édité par Dom Germain Morin, O. S. B., 55 p., 2 mk. 80 ; — fasc. XXXV, *S. Augustini Textus eucharistici selecti*, édités par Hugo Lang O. S. B., 73 p., 3 mk ; — fasc. XXXVI, *S. Alberti Magni Quæstiones de bono (Summa de bono*, qu. 1-10), éditées par H. Kühle, 53 p., 2 mk. 50.

16. — Nous avons annoncé (1933, p. 38) la nouvelle collection de textes publiés par l'Université Grégorienne. Aux fascicules déjà parus s'ajoutent aujourd'hui quatre nouvelles publications : fasc. VIII, *Photius et Ecclesia Romana* (par le P. G. Hofmann), tome II, du synode romain de 869 jusqu'à la déposition de Photius en 886, 52 p., 4 lires ; — fasc. IX, *S. Leonis Magni Tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum, cum Testimoniis Patrum et epistula ad Leonem I imp.* (par le P. Silva-Tarouca), 72 p., 4 lires ; — fasc. X, *Tertulliani de Baptismo* (par le P. d'Alès), 58 p., 4 lires ; — fasc. XI, *De ordaliis*, tome II, Ordo et rubricæ. Acta et facta. Sententiæ theologorum et canonistarum (par le P. Browe), 112 p., 6 lires.

1 Les tomes I et II, reproduction de Vivès, peuvent se vendre séparément, chaque vol. 80 f. Le tome III se vend également séparément 80 f. L'ouvrage complet comprendra 5 volumes, vendus en souscription 350 f., payables d'avance.

LITURGIE

Q. — 1° Les chanoines *honoraires*, assistant à la messe solennelle de la cathédrale dans les stalles du chœur, à la suite des chanoines titulaires, ne peuvent-ils pas se dispenser de réciter deux à deux les prières de la confession et les autres prières (v. g. le *Kyrie eleison*, le *Gloria in excelsis*, etc.) que, conformément au Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 32, 36, 39, 52), récitent les chanoines titulaires, et s'unir simplement au chant, comme les autres membres du clergé ? Commentant en effet le n. 39, — allégué ci-dessus, — du Cérémonial des évêques, de Herdt note que les chanoines récitent les diverses prières susdites, « si non cantent. »

Le doute provient de ce que les chanoines honoraires jouissent des prérogatives liturgiques que le Cérémonial accorde aux chanoines en général : port des insignes canoniaux, simple révérence (au lieu de génuflexion) à la croix de l'autel et à l'évêque, place supérieure dans le chœur, privilège de l'encensement normalement individuel et à deux coups doubles. (*Codex*, can. 407, § 1 et 2 ; S. R. C., 25 sept. 1875, n. 3377, ad 2, et 16 mars 1876, n. 3393).

2° Si le maître des cérémonies de la cathédrale ne peut exiger en droit que les chanoines honoraires récitent eux aussi deux à deux les prières susdites, — comme ce serait pourtant à souhaiter (d'après de Conny, Martinucci et Hægy) pour tous les membres du clergé qui, présents au chœur, ne participent pas actuellement au chant, — est-ce que, néanmoins, les chanoines honoraires, quand bien même ils ne chanteraient pas, ne doivent pas se tenir debout, comme les prélats, durant les prières de la confession à la messe solennelle ? (Rubr. gén. du Missel, tit. XVII, n. 5 ; Cérém. des év., *loc. cit.*, n. 32 ; S. R. C., 19 juillet 1659, n. 1122, et, indirectement, 18 juin 1689, n. 1812).

R. — Ad I. Lorsque, — pour faire nombre et donner ainsi au chœur, principalement dans les fonctions pontificales solennelles, un aspect plus imposant [1], — des chanoines honoraires viennent prendre place à la suite des chanoines titulaires [2] dans les stalles de l'église cathédrale, ils forment en réalité avec ceux-ci un seul et même corps [3].

C'est pourquoi les uns et les autres ont droit aux mêmes vêtements et insignes canoniaux [4], à la même préséance capitulaire [5], en un mot aux mêmes prérogatives honorifiques [6]. C'est pourquoi encore, aux fonctions pontificales célébrées solennellement par l'évêque diocésain dans sa cathédrale, les chanoines honoraires présents doivent, tout comme les chanoines titulaires, être parés des ornements sacrés prévus par le Cérémonial des évêques (l. I, c. XV, n. 6 et 7) [7].

1 « ...Ad augendum divinum cultum et episcopi senatum decorandum. » (Cf. *Acta S. Sedis*, t. III, p. 138). — C'est là la meilleure raison d'être des chanoines honoraires. Quand, au contraire, ils ne sont plus joints au Chapitre de l'église cathédrale, ils perdent singulièrement de leur importance, si bien qu'on a pu leur appliquer ce qui avait été dit autrefois des chanoines surnuméraires sans prébende *in re nec in spe*, auxquels, de fait, ils succèdent sous une autre dénomination : « Habent simplex et vacuum nomen sine effectu ex executione canonicatus, et jus adeo tenue et exile, ut de vento reputetur et canonicatum in aere habere dicantur. » (Scarfantoni, *Animadversiones, etc.*, part. I, l. I, tit. XIV, n. 15. — Cf. de Herdt, *Praxis capitularis*, 2e édit., p. 103 ; *Le Canoniste*, 1926, p. 128-134).

2 Sur cette appellation, cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 206.

3 Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 14e édit., t. I, p. 348.

4 Outre les autorités alléguées par notre honorable consultant, cf. S. C. C. 23 février 1895, *Rhemen. (Acta S. Sedis*, t. XXVIII, p. 117) ; — S. R. C., 21 juillet 1906, n. 4187.

5 Cf. Hægy, *op. cit.*, t. I, p. 352-354.

6 Cf. S. R. C., *decr. cit.* ; — S. C. C., 6 juillet 1867, ad 2 (*Acta S. Sedis*, t. III p. 138).

7 Si, comme le demande le Cérémonial des évêques, il y avait, dans le Chapitre, distinction d'ordres, soit réelle, soit seulement représentée, — comprenant, outre les dignités proprement dites : les chanoines prêtres,

Que conclure de là, sinon que les chanoines honoraires ont, comme les autres membres du clergé, à se soumettre à la grande loi d'uniformité qui, sans doute, régit l'ensemble du chœur, mais qui s'impose avant tout à chacun des divers groupes ou corps composant ce dernier ? (Cf. Cérém. des év., l. I, c. XVIII, n. 7-9). — Chaque fois donc que les chanoines honoraires sont présents dans le chœur de l'église cathédrale à la messe capitulaire solennelle, ils doivent *en principe,* comme les chanoines titulaires : *a)* réciter deux à deux les prières dites de la confession [1] ; *b)* si l'évêque diocésain assiste lui-même de son trône à cette messe, aller faire cercle devant lui, pour réciter avec lui le *Kyrie,* le *Gloria in excelsis,* le *Credo,* le *Sanctus* et l'*Agnus ; c)* en toute autre hypothèse, réciter à leur place ces cinq prières [2] Ainsi le veut le bon ordre, et telle est effectivement la pratique constante dans les cathédrales justement réputées pour la parfaite exécution des cérémonies.

En principe, avons-nous dit, car il peut arriver parfois qu'il y ait besoin de voix pour soutenir les chants. En pareil cas, la chose sera réglée par qui de droit, mais non laissée à la fantaisie de chacun.

Ad II. Le maître des cérémonies de l'église cathédrale a le droit et le devoir de veiller efficacement à ce que toutes les prescriptions liturgiques y soient ponctuellement observées, et l'Ordinaire est tenu de lui assurer, par tous les moyens nécessaires ou utiles, une autorité absolument *incontestée.* (Cf. Cérém. des év., l. I, c. v, n. 5). Il peut donc exiger, sous la réserve éventuelle que nous venons d'envisager, que tous les chanoines sans exception récitent les prières susmentionnées, et en cela, comme dans tout ce qui concerne sa charge, il doit être obéi de tous.

Jusqu'à décision contraire, les chanoines qui auraient, comme il vient d'être prévu, à chanter l'introït avec le chœur, pourraient conserver la coutume de rester debout pendant les prières de la confession. (Cf. Gennari, *Quistioni liturgiche,* 2e édit., p. 89, n. 70).

Q. — Dans la chapelle de notre Institution ecclésiastique d'enseignement secondaire, les stalles placées de chaque côté de l'autel ne sont pas en nombre suffisant pour les professeurs, et plusieurs d'entre eux occupent d'autres stalles placées dans la nef. Comme leurs confrères, ces derniers entrent solennellement au chœur, sont aspergés et encensés.

1o Qu'entend-on exactement par le chœur d'une église ou d'une chapelle ?

2o Les professeurs qui, chez nous, se tiennent dans les stalles placées dans la nef, sont-ils vraiment au chœur ?

les chanoines diacres et les chanoines sous-diacres, — les chanoines honoraires se revêtiraient alors de la tunique sur l'amict et le rochet, comme les chanoines sous-diacres, à la suite desquels ils viennent immédiatement. Autrement, ils prendraient la chape, comme tous les chanoines titulaires. (S. C. C., 6 juillet 1867, ad 3 [*Acta S. Sedis*, t. III, p. 138]).

[1] Sur l'origine de cet usage, voir les *Ephemerides liturgicæ* de 1910, p. 76 79.

[2] Ils récitent deux à deux le *Kyrie ;* mais chacun récite intégralement les quatre autres prières (Cf. Hægy, *op. cit*, t. I, p. 412, n. 17).

3o Sont-ils astreints à toutes les cérémonies générales du chœur, v. g. au port de la barrette ?

R. — Ad I. Sur les diverses acceptions du mot *chœur* en liturgie, voir *Ami* 1933, p. 748.

Ici, le mot *chœur* désigne évidemment l'endroit de la chapelle réservé aux professeurs ecclésiastiques.

Ad II. Si, dans la chapelle de l'institution secondaire d'où nous vient la consultation, l'emplacement où se trouvent les stalles supplémentaires est contigu à l'emplacement où se trouvent les autres stalles, — et normalement il en devrait être ainsi, — ces deux emplacements doivent, sans aucun doute, être considérés comme ne formant qu'un seul et même chœur.

Aussi ne serait-il pas régulier que ces deux emplacements fussent séparés l'un de l'autre par une balustrade ou par un appui de communion [1]. Par contre, il conviendrait qu'il y eût une balustrade ou un appui de communion pour servir de ligne de démarcation entre ce double emplacement et la nef [2].

Ad III. S'il est à souhaiter que les fidèles eux-mêmes qui assistent aux fonctions liturgiques solennelles se conforment au mouvement du chœur [3], à plus forte raison cela s'impose aux ecclésiastiques en surplis.

Quant à la barrette, on en est généralement couvert au chœur chaque fois que l'on est assis, à l'exception des moments où l'on doit s'incliner à quelques paroles [4]. Toutefois, fait observer le P. Hægy [5], « les rubriques du Missel et le Cérémonial des évêques ne prescrivent de se couvrir qu'aux membres du clergé revêtus d'ornements. Ceux qui sont en habit de chœur peuvent rester découverts. (S. R. C., 14 mars 1861, n. 3104, ad 2 ; 5 mai 1891, n. 3745, ad 1 et 2). Il convient cependant de garder l'uniformité sur ce point. »

Q. — 1o Mon église a pour patron S. Vincent Ferrier, confesseur, dont la fête se trouve au 5 avril dans le Bréviaire romain. Or, en 1934, cette fête tombera durant la semaine de Pâques. Quel jour faudra-t-il donc la célébrer ?

2o Et son octave, que deviendra-t-elle ?

3o Devrai-je ou non, dans le cas, changer le troisième vers de la première strophe de l'hymne *Iste Confessor ?*

R. — Ad I. Lorsqu'une fête double de 1re ou de 2e classe se trouve accidentellement empêchée à son jour normal d'incidence, il faut, d'après les Nouvelles rubriques du Bréviaire romain (tit. IV,

[1] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 51, n. 86.

[2] Cf. Barbier de Montault, *Traité de la construction... des églises,* t. I, p. 201 ; — Hægy, *op. cit.,* t. I, p. 56, n. 96.

[3] Cf. *Cérémonial des évêques,* l. I, c. v, n. 7 ; — Bourbon, *Petit cérémonial paroissial,* p. 120, n. 454 ; — Hægy, *op cit.,* t. I, p. 366, n. 69, *nota.*

[4] Il faut excepter aussi tout le temps que le Saint-Sacrement serait exposé à l'autel du chœur. (Cér. des év., l. II, c XXXIII, n. 33).

[5] *Op. cit.,* t. I, p. 364, note 1.